

LA RELACIÓN DIOS-MUNDO EN LOS ORÍGENES DEL PANTEÍSMO MODERNO. GIORDANO BRUNO

M.ª JESÚS SOTO

En sus inicios modernos, el panteísmo se asienta sobre la base de un naturalismo radical, que no termina de resolver la cuestión de la distinción del Creador con respecto del mundo creado. El clásico tema acerca de la creación va a derivar aquí en el planteamiento de la implicación material de Dios en la procedencia del mundo; iniciando así su andadura las denominadas «filosofías de la identidad», cuya herencia perdura en algunos planteamientos de la teología contemporánea¹.

Lo anterior significa —en la figura del autor más representativo en el comienzo del moderno panteísmo, Giordano Bruno²— que, admitido que Dios se ha revelado en el mundo, la razón humana no tendrá otro camino para la afirmación de la divinidad que el propio terreno de lo natural: el acceso del hombre a Dios sólo será posible mediante la contemplación de la naturaleza³. Lo natural es entonces exaltado, elevado al rango de lo divino y ello hasta un punto tal que el Absoluto —desde esta su consideración racional y filosófica— queda «naturalizado»; su trascendencia no puede ser objeto del discurso filosófico, al cual únicamente le compete la captación de la inmanencia total del Absoluto en el mundo.

1. Por ejemplo, en el luterano P. Tillich, tal como ha sido reiteradamente señalado: cfr. J.L. ILLANES-J.I. SARANYANA, *Historia de la Teología*, Pamplona 1995, pp. 354-357; J. MORALES, *El misterio de la creación*, Pamplona 1994, pp. 100-101; C. FABRO, *Drama del hombre y misterio de Dios*, Madrid 1977, el capítulo dedicado a los diversos desarrollos de la «Teología dialéctica».

2. Este pequeño trabajo forma parte de un proyecto más amplio, referido al estudio del significado global, influjo y precedentes, del monismo bruniano, y que tengo actualmente en curso.

3. Esta es una de las principales conclusiones que extraemos de la obra bruniana que consideramos central en su metafísica: *De la causa, Principio et Uno*. Así, en el Quinto Diálogo, tras haber demostrado anteriormente que «todo es uno», enseña que esa es la «chiave, senza la quale è impossibile aver ingresso alla vera contemplation de la natura» (*Oeuvres complètes de Giordano Bruno*, Instituto italiano per gli studi filosofici: colección dirigida por Y. HERSANT, N. ORDINE, París 1993 y ss., vol. III, p. 28); esa contemplación de la naturaleza es el fin propuesto para su filosofía.

De acuerdo con el esquema esbozado, la siguiente exposición quedará dividida en tres apartados fundamentales:

1. Divinización de la naturaleza
2. Naturalismo de lo divino
3. La teología negativa y el problema de la trascendencia.

1. DIVINIZACIÓN DE LA NATURALEZA

El principio de la autonomía de la razón que preside al pensamiento moderno ha dado lugar, por un lado, a los sistemas racionalistas pertenecientes a la vertiente cartesiana, con su doctrina deísta de un universo subsistente en sí mismo que puede ser construido con independencia de su fundamento absoluto. Pero, por otro lado, ha derivado —iniciando una no menos amplia e importante corriente de la filosofía moderna y contemporánea— en la consideración de un universo infinito que, por ser tal, hará asimismo vana la especulación filosófica sobre el Absoluto trascendente: Dios y el mundo son equiparados en su atributo fundamental, la infinitud⁴.

Desde esta última afirmación, el Absoluto no aparece como algo distinto al mundo, sino —siguiendo algunas intuiciones de Eckhart y Nicolás de Cusa— como la unidad complicante de la multiplicidad desplegada en el mundo⁵. Desde esta perspectiva, la consideración acerca de la *creatio ex nihilo*, cede su lugar a la especulación sobre un universo que proclama la presencia divina en él. Y este constituye en efecto el punto de partida del pensar de Giordano Bruno, inspirando su reflexión aquel pasaje bíblico del libro de la *Sabiduría* en el que se declara: «El Espíritu del Señor llena el universo (...), todo lo abarca»⁶, o aquel otro en el que el propio Yavéh, a través del profeta, dice de sí mismo: «Yo lleno los cielos y la tierra»⁷. El momento histórico en el que el Nolano medita estos pasajes está ciertamente señalado por la

4. Aunque son cuestionables muchas de sus consideraciones, sí acepto, en lo fundamental, esta división de las dos corrientes principales de la filosofía moderna señalada por W. DILTHEY a comienzos de este siglo, en su conocida obra: *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, el ensayo *La conexión entre la autonomía del pensar, el racionalismo constructivo y el monismo panteísta en el siglo XVII*, México-Buenos Aires 1947, pp. 295-296.

5. Cfr. J. MORALES, *El misterio de la creación, o.c.*, pp. 84-85. Aunque ni en el Cusano ni en Eckhart sea válido hablar de un craso panteísmo; cfr. J.I. SARANYANA, *Meister Eckhart y la controversia colonense (1326). A propósito de la libertad de investigación teológica*, «Scripta Theologica» XXI 3 (1989) 887-902; y A.L. GONZÁLEZ, *Nicolás de Cusa: la visión de Dios*, Introducción, traducción y notas, Pamplona 1996, esp. pp. 36-59.

6. *Sabiduría*, 1, 7. Cfr. A. GUZZO, *Giordano Bruno. Uomo inquieto*, «Giornale di Metafisica» XXI (1966) 71.

7. Jeremías, 23, 24. Cfr. Salmos, 29: «La voz de Yavéh lo llena todo».

nueva hipótesis copernicana acerca del universo⁸, así como por la general magnificencia estética que anima todas las formas de vida del Renacimiento italiano, principalmente desde la recuperación del materialismo griego —y de un modo especial de Lucrecio y Demócrito—⁹. Sin embargo, y sin restar importancia a lo anterior, hay que advertir desde el principio que su filosofía no está cuestionando una cosmología, sino —estrictamente— los principios de la trascendencia y de la fe¹⁰; de otro modo no puede comprenderse bien el fondo último de su pensamiento.

Efectivamente, si el hilo conductor de la filosofía bruniana lo constituye el clásico tema que versa sobre la presencia de Dios en el mundo¹¹, esto no se inspira en una, por así decir, intención religiosa de «adoración al Dios vivo» *presente* en el mundo. Antes bien, a partir de los presupuestos modernos mencionados, la reflexión bruniana se lleva a cabo desde una exaltación —desmesurada— de la naturaleza, a la cual se la eleva al rango de lo divino. En una palabra, hay en Bruno un inicial «entusiasmo cósmico»¹², que se refleja en una apasionada voluntad de captar a Dios *in rebus*. «La naturaleza —afirma decididamente— no es otra cosa que Dios en las cosas (*natura est Deus in rebus*) (...). Por eso Dios entero —aunque no totalmente, sino en unas cosas más o menos excelentemente que en otras— está en todas las cosas»¹³; como vamos a intentar demostrar, la presencia es aquí —estrictamente— inmanencia que olvida la distancia infinita mediante entre el que es Absoluto y el mundo de los entes.

A mi juicio, no ofrece en Bruno especial discusión el hecho —también clásicamente afirmado— de que todas las cosas están presentes a la mirada divina, pues su conocimiento lo abarca todo: «todo está

8. Cfr. el reciente estudio de M.A. GRANADA, *El debate cosmológico en 1588. Bruno, Brahe, Rothmann, Ursus, Röslin*, Nápoles 1996, pp. 9-30.

9. La exaltación de la naturaleza como característica del inicio de la modernidad, ha sido muy bien descrita por R. GUARDINI, *El ocaso de la Edad Moderna*, en *Obras de Romano Guardini*, vol. I, Madrid 1981.

10. Cfr. H. VÉDRINE, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, París 1967, p. 25.

11. Tratado especialmente por TOMÁS DE AQUINO, en *S. Th.* I, q. 8.

12. Cfr. H. VÉDRINE, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, o.c., p. 139.

13. G. BRUNO, *Spaccio della Bestia trionfante*, III Diálogo, 2.ª parte, n.º 777. Tr., intr. y notas de M.A. GRANADA, Madrid 1995. He confrontado la traducción de esta obra con la edición de A. GUZZO, Milán-Nápoles 1956. Agotada la edición de G. GENTILE, está actualmente en curso la publicación de las obras completas de G. BRUNO, *Oeuvres complètes de Giordano Bruno*, ya citada, y que lleva de momento seis volúmenes; la obra de Bruno que acabo de mencionar en la presente nota no ha aparecido todavía en esta colección. Por otra parte, la obra latina de Bruno, en su caso, la citaré por donde ya es clásico: *Jordani Bruni Nolani. Opera Latine Conscripita*, Friedrich Frommann Vg., Stuttgart-Bad-Cannstatt 1962, 3 vols., 8 partes (reedición de la de F. FIORENTINO, Nápoles 1879).

patente y como desnudo a sus ojos»¹⁴; tampoco, en mi opinión, queda en este momento cuestionado que el poder divino extiende su influjo a todas las cosas, y así Dios está presente en todo de modo especial por su acción conservadora¹⁵; aunque, como lo veremos después, Giordano Bruno establecerá una relación de necesidad entre la omnipotencia divina y el universo, siendo éste uno de los motivos decisivos por los que más adelante su pensamiento será calificado de panteísmo: pues desaparece el momento libre del acto creador.

El punto álgido de la inversión bruniana y que lleva de un modo directo a lo que en este epígrafe hemos tildado como «divinización de la naturaleza», se encuentra en su comprensión de la presencia divina en las cosas que fue denominada *per essentiam* en la *Summa* del Aquinate; ahí se explicaba diciendo que Dios, en su misma sustancia, está presente a todas y en cada una de las cosas¹⁶. Para esclarecer este asunto, Tomás de Aquino hizo referencia directa a la causalidad del ser. En efecto, y por un lado, Dios es la causa de aquella perfección que sólo Él puede producir por sí mismo e inmediatamente, sin el intermedio de ninguna causa creada: tal es el ser. Y así como el ser penetra e invade profunda e íntimamente todas las cosas, la sustancia y la acción de Dios deben estar presentes de un modo profundo e íntimo, como invadiéndolo y llenándolo todo: «a la manera como el sol está causando la iluminación del aire mientras éste tiene luz»; y así el que es el *Ipsum Esse* «ha de estar presente en todo lo que existe mientras tenga ser, y según el modo como participe del ser. Pues bien, el ser es lo más íntimo de cada cosa, y lo que más profundamente las penetra. (...) Por consiguiente es necesario que Dios esté en todas las cosas y en lo más íntimo de ellas»¹⁷. Siendo, en todo caso, que Dios trasciende al mismo tiempo todas las cosas, debido a la distinción y superioridad de su naturaleza; está presente, pero no es parte esencial de ninguna de ellas: difiere infinitamente de las cosas¹⁸. En otras palabras, la presencia ontológica de Dios en todos los seres no implica su inmanencia —también ontológica— en ser alguno¹⁹.

14. TOMÁS DE AQUINO, S. *Th.* I, q. 8, a. 3, r, se trata de la presencia divina denominada: *per praesentiam*.

15. *Per potentiam, ibidem*.

16. *Ibidem*. Adviértase que no se habla aquí de esas otras presencias particulares de Dios: en la humanidad santísima de Jesucristo, por razón de su unión hipostática, y en las almas de los justos, por medio de la Gracia.

17. *Idem*, a. 1, r.

18. Estas últimas consideraciones las he desarrollado en mi libro *La recomposición del espejo*, Pamplona 1995, esp. pp. 275-283. Es necesario ver además los lúcidos análisis de C. FABRO, *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin*, París 1961.

19. Cfr. A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Teología Natural*, Madrid 1968, p. 395.

La articulación inmanencia-trascendencia alcanzada en la síntesis del platonismo y del aristotelismo llevada a cabo por Tomás de Aquino²⁰, cede aquí su lugar a una consideración exclusiva de la inmanencia divina, en menoscabo de su trascendencia. Trascendencia que no es negada, sino, propiamente, silenciada, en el decurso del discurso filosófico. No se encuentra aquí, en efecto, esa consideración básica de una teología de la creación, según la cual el hecho de que Dios haya dado el ser al mundo impide, justamente, su divinización²¹. Y es que Giordano Bruno va a llevar a sus últimas consecuencias las doctrinas centrales de Nicolás de Cusa, pero —y esto es lo importante— desde una vertiente de la inmanencia. Si el mundo, como había dicho el Cusano, es la *explicatio Dei*, entonces no cabe sino entender la relación Dios-mundo dentro de un todo, y que el Absoluto sea realmente el «principio inmanente» del universo. Se inicia así —en palabras de W. Schulz— el sentimiento panteísta del mundo²², desde la idea —sin duda favorecida por la hipótesis copernicana— de que este universo no puede ser sino la más adecuada manifestación de la propia perfección, bondad e infinitud divinas²³. Ha de advertirse en este punto que aquí no se va a tratar —como era el caso en el tomismo— de una semejanza del efecto a su causa ejemplar²⁴, sino que se va a dar

20. Cfr. este tema tratado en las pp. 12-38 de mi estudio *Expresión. Esbozo para la historia de una idea*, Pamplona 1994, y la bibliografía específica ahí citada.

21. Cfr. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación* (2. ed.), Madrid 1987, p. 94. He introducido este asunto en un artículo reciente *Univocidad o analogía: el problema del panteísmo*, en VV. AA., *Una consideración metafísica del problema: unidad-multiplicidad*, Publicaciones de la Universidad de la Sabana, Bogotá, pp. 89-104.

22. Cfr. W. SCHULZ, *El Dios de la metafísica moderna*, Buenos Aires 1965, pp. 24-25.

23. H. BLUMENBERG ha señalado, a mi juicio con acierto, cómo este es justamente uno de los puntos que decide directamente la entrada en la modernidad: el mundo de la Edad Media era siempre un mundo finito, frente a la infinitud que se atribuía a Dios. En la modernidad —señala— el mundo de las creaturas toma para sí ese atributo divino: la infinitud es secularizada; en *Säkularisierung. Kritik einer Kategorie des Geschichtlichen, Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1966, p. 18. Ver también este asunto en otro capítulo del mismo libro *Cusaner und Nolaner: Aspekte der Epochenwelle*, pp. 433-586. Por su parte, TOMÁS DE AQUINO, había advertido que la infinitud divina se basa en que es «la infinitud de una forma no determinada por la materia», y, por tanto, «tiene el carácter de algo perfecto», *S. Th.* I, q. 7, a. 1, para pasar después a argumentar que ninguna criatura puede ser infinita por su esencia (a. 3), y que no es posible una multitud real infinita (a. 4). G. BRUNO, con su conocida argumentación acerca de la infinitud del universo —perfecto reflejo de la infinitud divina— se erige, efectivamente, en pionero de los modernos panteísmos: se trata de la argumentación general de su obra *Del'infinito universo et mondi, Oeuvres complètes*, ed. cit., vol. IV. Por mi parte, he abordado la cuestión de la infinitud en este autor en un pequeño trabajo *La modernidad del Renacimiento. Giordano Bruno*, 1996, inédito.

24. TOMÁS DE AQUINO, *S.C.G.*, I, c. 29: En la medida en que Dios distribuye sus perfecciones entre las cosas, «tiene con todas semejanza a la vez que desemejanza». (...) «Las mismas cosas son semejantes y desemejantes a Dios: semejantes, en cuanto imitan, cada una a su manera, al que no es perfectamente imitable; y desemejantes, porque lo causado no posee toda la perfección que tiene su causa». Cfr. *idem*, c. 26 y c. 32.

una asimilación entre ambos extremos, hasta el punto de hacer prácticamente insalvable el monismo que conlleva este pensamiento²⁵.

Así, si desde una teología de la creación la presencia de Dios en las creaturas «es una presencia esencial o fundante, es decir, de fundamentación total del ser de la criatura por parte del Creador»²⁶, desde esta derivación neoplatónica de la modernidad, en cambio, el Absoluto pasa a ser la esencia de la creatura. «Dios —asevera Bruno en la *Suma Terminorum Metaphysicorum*— es entonces la sustancia universal de todas las cosas *in essendo*, aquella por la que son las demás cosas, principio esencial de toda esencia, por la que cualquier cosa es lo que es, más íntimo a todo ente de lo que puede ser la forma y la naturaleza de cada uno. Y así como la naturaleza es el fundamento de la entidad de cada ser, así Dios es el fundamento más profundo de cada ser, más que la propia naturaleza. Por ello se dijo con acierto: *in quo vivimus, vegetamur et sumus*; porque es vida de la vida, movimiento del movimiento, esencia de la entidad»²⁷.

2. NATURALISMO DE LO DIVINO

Tras lo alcanzado hasta ahora, puede aseverarse que se trata el de Bruno de un panteísmo desarrollado en la forma de la doctrina estoico-platónica del *Anima mundi*, en la cual el mundo de las creaturas —que ahora es una suerte de «epifanía de Júpiter»²⁸— pierde sus límites propios y pasa a convertirse en un reflejo del alma universal²⁹. Se trata, sin duda, de una exaltación del universo en el que se ha manifestado Dios mismo conforme a su poder, pero a costa de difuminar el carácter de su entera trascendencia. Desde aquí, no resulta arriesgado sostener que nos hallamos ante el intento de trazar una teología fundada en una cosmología, en la cual el Absoluto es hallado *únicamente* en y a través de la naturaleza. En otras palabras: la na-

25. Cfr. B. LEVERGEIOS, *Giordano Bruno*, París 1995, pp. 233-236.

26. J. MORALES, *El misterio de la creación, o.c.*, p. 126.

27. *Opera latine*, ed. cit., vol. I, 4, p. 73, lin. 19-25. Frente a estas aseveraciones, conviene recordar que ya TOMÁS DE AQUINO había sostenido que la presencia de Dios en las cosas no ha de entenderse por modo de causalidad material o formal, sino desde la causa agente: *S. Th.* I, q. 3, a. 2, ad 1: «La forma que no requiere ser recibida en materia, sino que subsiste por sí misma, se hace individual, precisamente porque no puede ser recibida en otro, y tal es el caso de Dios».

28. Expresión utilizada por M. KURDZIALEK, *Der Mensch als Abbild des Kosmos*, en: VV. AA., *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter* (ed. A. ZIMMERMANN), Berlín-Nueva York 1975, p. 65.

29. Cfr. el antecedente plotiniano: *Enéada cuarta*, 3, 11: he utilizado la traducción de J.A. MIGUEZ, Buenos Aires 1966.

turalidad es siempre el lugar y el medio donde el hombre entra en relación con la divinidad, la única vía de acceso al Absoluto. Giordano Bruno no puede ser más explícito a este respecto: «Aquel Dios, en tanto que absoluto, nada tiene que hacer con nosotros, sino en la medida en que se comunica a los efectos de la naturaleza, y es más íntimo a ellos que la naturaleza misma; es sin duda la naturaleza de la naturaleza, y es el alma del alma del mundo, si es que no es el alma misma»³⁰.

Divinización de la naturaleza y naturalismo de lo divino: Dios y el mundo no forman sino unidad en la forma de una implicación dialéctica, por la cual Dios, presente e inmanente en el mundo, no puede sino actuar desde el interior mismo de las cosas. Más radicalmente aún: no cabe rebasar el orden del universo para llegar a saber algo de Dios: «Así como la divinidad —continúa el Nolano— desciende en cierto modo en cuanto que se comunica a la naturaleza, de la misma manera, a través de la vida resplandeciente en las cosas naturales, se asciende a la vida situada por encima de ella»³¹. Y en esto consiste justamente el naturalismo bruniano: la naturaleza es siempre la única vía por la que la divinidad desciende al hombre y por la que el hombre asciende a lo divino, dado que Dios y la naturaleza son una misma cosa. La potencia absoluta por la cual el Absoluto puede crear, se identifica con la potencia de ser hecho —potencia pasiva— del mundo de las creaturas: «La potencia pasiva responde perfectamente a la potencia activa, y no puede darse la una sin la otra (...). Son una misma cosa. (...) Pues la posibilidad absoluta, por la que las cosas son en acto lo que pueden ser, no precede a la actualidad ni la sigue. (...) Entonces cada potencia, cada acto que en el principio, está como complicado, uno y único, está en las otras cosas disperso, explicado y multiplicado. El universo, que es el gran simulacro, la gran imagen, la naturaleza única en su especie, es también todo lo que puede ser»³². Todos los seres se hallan así informados por el «alma universal», que no es sino la potencia activa divina.

Si Dios entonces, y según Bruno, se ha manifestado plenamente en el mundo de la naturaleza, no cabe seguir hablando aquí del dog-

30. *Spaccio della Bestia trionfante*, ed. cit., tercer diálogo, segunda parte, n.º 783, pp. 263-264.

31. *Idem*, n. 777, p. 257.

32. *De la Causa, Principio et Uno*, tercer diálogo, *Oeuvres Complètes*, ed. cit., pp. 202-206. *De Immenso et Innumerabilibus*, *Opera Latine*, vol. I, 2, ed. cit., cap. X, p. 312: «Ergo age, comprehendas ubi sit Natura Deusque; namque ibi sunt rerum causae, vis principiorum, sors elementorum, edendarum semina rerum, formae exemplares, activa potentia promens omnia, substantis celebrataque nomine primi: est quoque materies, passiva potentia substans, consistens, adstans, veniens quasi semper in unum».

ma de la mediación y redención del hombre en Cristo³³, como no sea que esto pertenezca a una verdad allende a todas luces de la razón humana. Pues bien, justamente en este punto cumple su función la teología negativa en Giordano Bruno³⁴.

3. LA TEOLOGÍA NEGATIVA Y EL PROBLEMA DE LA TRASCENDENCIA

Desde la perspectiva del naturalismo bruniano presentado hasta ahora, cabe afirmar que el centro de la reflexión filosófica ya no es Dios, sino la naturaleza³⁵, siendo ésta la única noticia que puede el hombre tener de Él: el que es el primer principio y la primera causa de las cosas sólo puede ser advertido «en la medida en que lo han revelado las potencias celestes»³⁶. De ahí que no haya que aventurarse a preguntar por la explicación de cosas que sobrepasan nuestra inteligencia³⁷; antes bien, el estudio y la contemplación de la magnificencia del universo, manifiestan ante todo que ése procede de un excelso primer principio y causa. Pero ese fundamento del mundo no puede ser investigado sino en la medida en que «reluce» en la naturaleza, «o bien es la naturaleza misma»³⁸, y aquí es donde propiamente se sitúa la reflexión filosófica, la cual nada puede decir de Dios sino que es el primer principio inmanente de las cosas, tal como hemos venido advirtiéndolo. La trascendencia divina queda, intelectualmente hablando, inefable: sólo negativamente cabe hablar de ella.

Giordano Bruno se sitúa aquí en un punto de vista diferente al de la tradición de la teología negativa, representada en algunas vertientes

33. *Idem*, vol I, 1, p. 205: «Non levem igitur ac futileem, atqui gravissimam perfectoque homine dignissimam contemplationis partem persequimur, ubi divinitatis, naturaeque splendorem, fusionem, et communicationem npr in Aegyptio, Syro, Graeco, vel Romano individuo, non in cibo, potu, et ignobiliore quadam materia cum attonitorum seculo perquirimus, et inventum confingimus et somniamus: sed in augusta omnipotentis regia, in immenso aetheris spacio, in infinita naturae geminae omnia fientis et omnia facientis potentia (...)». Conviene advertir aquí que Giordano Bruno imanentiza en este punto la doctrina de Nicolás DE CUSA, relativa a la concepción de Dios como *coincidentia oppositorum* y del mundo como *explicatio Dei*, que sí que admite la mediación del Verbo: *La Docta ignorantia*, lib. II, cap. III.

34. Hablamos aquí de «teología negativa» en Bruno siguiendo la expresión usada por sus más conocidos intérpretes actuales, y a los que citamos en el siguiente epígrafe. Habrá de advertirse ante todo que no se va a hallar en él una concepción clásica de la teología, que considera a Dios en cuanto se ha hecho accesible al hombre en Cristo.

35. Cfr. H. VÉDRINE, *La conception de la nature chez Giordano Bruno*, o.c., p. 128.

36. *De la Causa, Principio et Uno*, segundo diálogo, ed. cit., p. 106.

37. *Ibidem*.

38. *Ibidem*.

del neoplatonismo³⁹, e incluso en Nicolás de Cusa —su precedente intelectual más inmediato—. En él no se trata tanto de salvaguardar la trascendencia de Dios, señalando la inexistencia de proporción alguna entre la creatura y el Creador, sino, más humanamente, de mostrar cómo nuestro utillaje conceptual queda siempre inadecuado ante todo intento de decir algo adecuado y racionalmente acerca del Infinito: «Jamás podemos, no sólo razonar, sino ni tan siquiera pensar en cosas divinas sin que vengamos a humillarlas, antes que a añadirles gloria»⁴⁰. El Nolano critica aquí la teología escolástica que, según él, se ha apoyado en los elementos de la lógica peripatética para elaborar los principios de una teología afirmativa. Proporcionar una base racional para el decir sobre Dios, significaría estrechar los límites de la infinitud y de la esencial incomprensibilidad del Absoluto⁴¹.

Como hemos señalado antes, Bruno apela en este punto a la omnipotencia divina, y, desde ella, advierte que el error del aristotelismo es doble: por un lado, se limita arbitrariamente la potencia divina, admitiendo la existencia de un universo finito; y, por otra parte, se limita asimismo arbitrariamente el aspecto insondable del Infinito, afirmando la superioridad de la vía afirmativa sobre la negativa: «Este acto infinito (el universo), identificado con la potencia absoluta (Dios), no puede ser comprendido por la inteligencia, sino por el modo de la negación; no puede ser comprendido, ni en tanto que puede ser todo, ni en tanto que es todo»⁴². Advuértase que no se trata aquí de un silencio respetuoso ante lo que constituye el misterio insondable de lo divino, sino de la declaración de la esterilidad que supone una reflexión sobre la trascendencia divina, que, aunque tenga alguna realidad, no posee ninguna utilidad para el filósofo. Por otra parte, Bruno no advierte que, si bien es cierto que mediante las cosas creadas Dios manifiesta su divinidad y poder eternos⁴³, no lo es me-

39. Recuérdesse en este punto que TOMÁS DE AQUINO, por ejemplo —y desde su original síntesis del aristotelismo y del platonismo—, parafraseando el *De mystica theologia* de Dionisio, en su *In de Boethi de Trinitate* q. 1, a. 2, ad 1, dice: «en el límite de nuestro conocimiento conocemos a Dios como desconocido». O, también —entre otros—, en el *De Potentia*, q. 7, a. 5, ad 14: «Illum est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire»; pero esto no aboca en Santo Tomás a un desconocimiento y oscuridad total de las cosas divinas.

40. *De gli eroici furori*, segunda parte, diálogo segundo, tr. M.R. GONZÁLEZ PRADA, Madrid 1987, p. 146.

41. No es exacta la interpretación de Bruno con respecto, en concreto, al pensamiento de Tomás de Aquino, para quien, de Dios, sabemos más lo que no es que lo que es. Este tema se halla ampliamente desarrollado en el siguiente artículo, con numerosas referencias textuales al respecto: W.J. HOYE, *Gotteserkenntnis «per essentiam» im 13. Jahrhundert, Mittelaltäre Medievalia*, vol. 10, 1976, pp. 269-284.

42. *De la Causa, Principio et Uno*, segundo diálogo, ed. cit., pp. 106-107.

43. Cfr. Romanos 1, 20.

nos que las cosas son solamente manifestaciones *finitas* de la divinidad, frutos de su acción *ad extra*. Los entes creados revelan de un modo finito la gloria divina, y ello frente a la infinitud propia de las acciones divinas *ad intra*, expresión de su vida trinitaria.

Por su parte, Bruno propone que el conocimiento de Dios a través de la naturaleza puede conducir a una renovación de las perspectivas tradicionales, a saber, a la consideración de, por decirlo de algún modo, un nuevo canon hermenéutico para la captación del que es Infinito, que, según el pensar del Nolano, ha manifestado plenamente su infinitud actual en el mundo; esto es, no se propone un pensar teológico sobre Dios, sino una consideración filosófica de la naturaleza. Desde esta última, únicamente cabe concluir finalmente que no puede darse naturaleza alguna sin Dios, así como tampoco puede pensarse en absoluto en Dios sin la naturaleza. Se trata de dos aspectos de una misma realidad, inseparables, enlazados desde una identidad dialéctica: «Esto se muestra primeramente en Dios, de quien se dice a la vez que está en todas las partes y en ninguna parte, fundando todas las cosas desde lo más interior, gobernando a todas desde lo más alto; dentro de cada uno de los entes, pero no incluido, fuera de todos, pero no excluido; siendo excelentísimamente todas las cosas, pero ninguna de ellas por definición, principio y fin de todas las cosas (...); el centro que está en todas partes (...); en el que son todas las cosas y que no es él mismo en nada sino en sí mismo, porque es la misma simplicidad»⁴⁴.

En los epígonos del Renacimiento, no cabe en Bruno sino la exaltación de la naturaleza por parte de la razón humana como único medio de elevación del espíritu humano. El Nolano se halla ya sin duda lejos de Nicolás de Cusa, quien, al comienzo de esa época, había ya subrayado la «inaccesible asequibilidad» del Absoluto que se presenta como *possest* y como *coincidentia oppositorum*⁴⁵, pero expresable desde el método de la «docta ignorancia». El Cusano, en efecto, había señalado la necesidad de atribuir «nombres afirmativos» a Dios, que, aunque «le convienen de modo infinitamente pequeño, pues le son atri-

44. *De triplici minimo et mensura*, *Opera latine*, ed. cit., vol. I, 3, p. 147. Interesa señalar en este punto que Giordano Bruno está sin duda emparentado con la corriente neoplatónica de la filosofía, que ha derivado en una vertiente de la mística; podemos ver a este respecto el parentesco con el conocido texto de S. BUENAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, V, 8: «Quia perfectissimum est immensum (Deus como *esse puriissimum et absolutum*), ideo est intra omnia, non inclusum, supra omnia, non elatum, infra omnia, non postratum»; pero sin duda alguna esas afirmaciones en Bruno no están dirigidas a exaltar al Dios vivo, sino a intensificar y subrayar su entera inmanencia en el mundo de las creaturas.

45. Cfr. A.L. GONZÁLEZ, *Nicolás de Cusa. La cumbre de la teoría*, Introducción, Traducción y Notas, Pamplona 1991.

buidos según algo que se halla en las criaturas», se requieren para dar «culto a Dios», el cual «se funda por necesidad en las cosas positivas que se afirman de Dios, de ahí que toda religión asciende en su culto mediante la teología afirmativa»⁴⁶. Y, a la vez, había subrayado la vía de remoción, necesaria para resaltar la infinita distancia que media entre la creatura y el Creador: «y así la teología negativa es tan necesaria a la de la afirmación que sin ella no se rendiría culto a Dios en cuanto infinito, sino antes en cuanto criatura, y tal culto es idolatría, pues tributa a la imagen aquello que sólo conviene a la verdad». La docta ignorancia enseña así la verdad de la negación, a saber, que el Absoluto «es inefable, porque es infinitamente mayor que todas las cosas que pueden ser nombradas»⁴⁷. Tal inefabilidad, expresando la infinita distancia y la trascendencia, es algo que se escapa en la especulación filosófica de Giordano Bruno, cuyo empeño ha sido el mostrar la implicación mutua de todas las cosas en el seno de la única sustancia, que se puede llamar Dios o naturaleza.

W. Beierwaltes ha señalado que no se trata, en el monismo bruniano, de una identidad indiferenciada de Dios y el mundo⁴⁸. Así, argumenta, si los dos conceptos fundamentales del Cusano —*coincidentia oppositorum* y *possest*— son empleados por Bruno para caracterizar —aunque sea enigmáticamente— al Absoluto, es preciso advertir que, en cuanto identidad de actualidad y posibilidad, supera Él mismo los contrarios. Dicho de otro modo, es verdad —en Bruno— que Dios es «todo», tanto complicativamente como explicativamente, pero de modo diferente. En el Absoluto, infinito, que lo abarca todo, está el ser que ha de «explicarse» (el mundo, el universo), Él es su fundamento, pero no es Él mismo. Apela entonces a un sentido no unívoco del término infinito aplicado a Dios y a las criaturas: el mundo no sería el total desdoblamiento de su fundamento último: de otro modo el Nolano no lo habría caracterizado como «huella», «espejo» o «imagen»⁴⁹. Dios es pensado así como la identidad total que contiene en sí la diferencia. Se establece de este modo —tal como anunciábamos al principio— una relación dialéctica entre ambos extremos.

Por mi parte, pienso que, si no cabe en Bruno hablar de un craso monismo —tal como se apreciará en la sistematización de la *Ethica*

46. *La Docta ignorancia*, lib. I, caps. XXIV y XXVI.

47. *Idem*, lib. II, cap. I.

48. Cfr. W. BEIERWALTES, *Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einem*, Hamburgo 1993; *Zur Kosmologie und Theologie Giordano Brunos*, en *Identität und Differenz*, Friburgo 1978, pp. 176-203.

49. Cfr. *De l'infinito, universo e mondi*, primer diálogo, ed. cit., vol. IV, pp. 76-86.

spinoziana—, sí que es preciso advertir que la sola distinción de razón entre el *posse facere* (potencia absoluta divina) y el *posse fieri* del universo, le obliga a separarse de la teoría de la posibilidad que Bruno hereda de Cusa, para quien el mundo actualiza plenamente su propia posibilidad, pero no la potencia absoluta de Dios, y por ello mantiene siempre el carácter de «inadecuación», de lo que «siempre puede ser más»⁵⁰. Por el contrario, la afirmación decidida de la infinitud del universo en Bruno, ha de implicar una definitiva autofundamentación del universo en sí mismo, y por ello la pregunta por su principio divino revierte en la pregunta filosófica por la unidad del todo.

Desde las consideraciones actuales, si queremos resumir la naturaleza específica de la contribución de Giordano Bruno a la especulación filosófica, diremos, en una frase, que ha consistido en la eliminación del «principio teológico de la filosofía»⁵¹. Pues, en efecto, si todo su pensamiento aspira a la captación y contemplación de la excelsa infinitud divina presente por doquier en el mundo de las criaturas, ese Absoluto que sus especulaciones pretenden no deja de ser únicamente un principio metafísico —materia o forma⁵²—, descubierto por la razón, en orden a la explicación de los procesos naturales⁵³: desde estos presupuestos resulta fácil entender las conclusiones extraídas relativas a la inmanencia de ese principio en el orden total del cosmos.

El Nolano, con su explicación del orbe de lo creatural como explicación necesaria de la divinidad, da el paso definitivo en esa marcha que caracteriza la modernidad en su desplazamiento de todos los valores divinos hacia la realidad del mundo. Arribamos entonces a la moderna noción de Dios, en la que no tiene cabida la experiencia de su dimensión sagrada⁵⁴.

50. *La Docta ignorancia*, Lib. II, Cap. VIII: «Por lo cual, aunque Dios es infinito y hubiera podido, según esto, crear un mundo infinito, sin embargo, por ser la posibilidad necesariamente contracta y no radicalmente absoluta, y la aptitud no infinita, no pudo ser el mundo, según la posibilidad del ser, infinito en acto (...). Por todo lo cual, como la contracción de la posibilidad es por Dios, y la contracción del acto es por lo contingente, de ahí que el mundo, contracto necesariamente por lo contingente, sea finito».

51. Expresión utilizada por C. FABRO a propósito de Spinoza, que es quien sistematiza el pensamiento de Bruno en el siglo XVII, en su libro: *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1964, p. 127.

52. Desde el comienzo de su obra *De la Causa, Principio et Uno*, la materia es establecida, con David de Dinant, como principio divino, identificado con la forma, el principio o el alma del mundo: ed. cit., vol. III, p. 16; ver especialmente en este punto el tercer diálogo.

53. Cfr. A. INGEGNO, *Dalla teologia negativa alla critica del cristianesimo. Il fato e l'astrologia*, en *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, pp. 170-222.

54. Cfr. O. GONZÁLEZ DE CARDENAL, *El hombre y Dios a fin de siglo*, en M. UREÑA-J. PRADES (eds.), *Hombre y Dios en la sociedad de fin de siglo*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1994, p. 47.